

A liberdade como milagre privado: sobre a indiferença da vontade

Luís Mendes

luisffmendes@gmail.com

Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

resumo O autor estuda a noção de liberdade como milagre privado, segundo Leibniz. O homem é capaz de milagres, *i.e.*, ser-se humano é ser-se capaz de liberdade. A vontade livre está sempre inclinada, mas é capaz de ser excepcional e de se soltar das amarras que a escravizam às coisas exteriores. A mente humana é capaz de produzir o imprevisível (excepto para Deus). O humano é, por princípio, capaz de se assenhorear de si e de se determinar ao que de melhor lhe é possível, ainda que na maioria das vezes se deixe afundar no mar das paixões.

palavras-chave Indiferença; Liberdade; Milagre Privado; Não-indiferença; Necessidade; Possibilidade

Introdução

Neste texto tentar-se-á determinar a noção de liberdade como *milagre privado*, expressão utilizada por Leibniz num pequeno texto sem título original escrito na última metade da década de 1680¹. O texto aparece na edição da Academia² com o título *De Natura Veritatis, Contingentiae et Indifferentiae atque de Libertate et Praedeterminatione (Sobre a Natureza da Verdade, da Contingência e da Indiferença, e sobre a Liberdade e Predeterminação)*.

Segundo Leibniz a liberdade é um labirinto. Um labirinto pode ser visto, pelo menos, de duas formas. Pode-se olhá-lo como um labirinto das páginas dos jornais: tem-se assim uma apresentação que nos permite resolver o labirinto facilmente³. A *posição elevada (specula)* em que nos

Recebido em 28 de janeiro de 2014. Aceito em 28 de agosto de 2014.

doi:[pontos](https://doi.org/10.1590/0034-6433-201400000000), Curitiba, São Carlos, vol. 11, n. 2, p.147-180, outubro, 2014

supomos introduz um afastamento que nos facilita a abordagem e que permite discutir seriamente o problema da liberdade sem tocar os seus aspectos decisivos.

Mas pode acontecer que o labirinto constitua a situação global em que se está, de tal modo que o percebido não se apresente como *parte* de um labirinto, justamente porque se trata de uma apresentação parcial, a qual remete para uma totalidade que parece estar assegurada. A compreensão que se tem e faz pode integrar de tal modo o apresentado que este não evidencia nenhuma resistência a deixar-se compreender: parece que se tem um acesso claro àquilo que está em causa, justamente por se tratar de algo que se passa connosco. Mas, se a possibilidade de parar se oferece de alguma maneira, torna-se evidente que a *pretensão de clareza* se mantém às custas do próprio estado de confusão.

O problema da liberdade tem directamente que ver connosco, com a natureza íntima da nossa vida e com aquilo mesmo que significa ser humano. Neste sentido, a própria compreensão em que nos encontramos pode ser labiríntica (Cf. *Carta a Arnauld*, in: LEIBNIZ, 1879, pp. 52-53). Neste caso, o labirinto não é uma totalidade dada: o dado é um fragmento e remete para lá de si, para algo que é reconhecido como labiríntico. Então, o labirinto não é tanto a apresentação que se tem à frente dos olhos, a qual é reconhecida como fragmento de um labirinto, mas precisamente o que não está dado a ver, de tal modo que se desconhece que relação há entre o apresentado e a saída do labirinto. Assim, dentro do labirinto, o sentido do que aparece é reconhecido como enigma.

O tema da liberdade humana toca outros problemas igualmente difíceis, como a relação entre corpo e alma, Deus, etc. Por isso, este artigo não pode deixar de ser parcial. Apesar disso, tanto quanto for possível, colocar-se-á o problema de modo a capturar os aspectos decisivos da liberdade enquanto *milagre privado*. Contudo, o objectivo *não* é fixar uma determinada concepção afixada à craveira de Leibniz. O objectivo também não é comparar os *insights* de Leibniz com a *posição* de quem aqui os estuda. Pressupõe-se – e esta pressuposição não é aqui avaliada – que Leibniz está a falar de um labirinto que é o nosso, que não está a falar de algo, por exemplo, reservado aos teólogos ou próprio de marcianos. Pressupõe-se que Leibniz está a falar – ou que, pelo menos, pode estar a falar – de algo que talvez ainda compreendamos confusamente. E é assim que se entrará

nos textos de Leibniz: à procura de compreender o que se está a dizer da liberdade humana – portanto, acerca de *nós*.

Neste estudo procura-se compreender a vontade num quadro de determinação interna como não-indiferença e indiferença. A noção de liberdade como milagre privado deve compreender-se, confiando no próprio texto de Leibniz, a partir da indiferença da vontade perante o mundo – uma indiferença que não se resolve em neutralidade ou arbitrariedade, mas que, precisamente, traduz uma vinculação indelével a si.

1. A não-indiferença da vontade

A tese da não-indiferença aponta para a vinculação do humano a si⁴, para o carácter não neutro da apresentação das coisas. A *não-neutralidade* é constitutiva do sujeito. Ora, a vinculação a si pode obstaculizar um acesso ao em-si. Neste sentido, torna-se premente saber se uma desvinculação é possível. No *Da Liberdade e Graça*, Leibniz equaciona este problema duplo: é preciso que seja possível parar a correria para poder ver melhor; mas para isso o humano precisa de o querer fazer. A vinculação torna problemáticas as duas.

Segundo Leibniz, a *vontade*, por si mesma, nada explica. Em última análise, a tese da não-indiferença visa assegurar a não arbitrariedade da escolha, o que implica atribuir à vontade um critério. A vontade não é arbitrária porque não é cega, tem um critério – escolher o (que parece) melhor – que permite justificar a decisão do sujeito. Evidentemente, para que uma indiferença nunca ocorra é preciso que nunca sejam apresentadas alternativas exactamente equivalentes. Mas, em rigor, o problema da *indiferença de equilíbrio* não se confunde com o da indiferença ou não-indiferença fundamental da vontade. Poderia acontecer que uma vontade vinculada a escolher o melhor se encontrasse em equilíbrio numa situação particular em que se verificasse uma igualdade absoluta entre alternativas. Segundo Leibniz, isso nunca acontece. Mas este problema não será aqui abordado.

Mas, por que motivo a não-indiferença da vontade *é um problema*? Parece óbvio que a vontade tem de ter, em si mesma, um critério – pois, o que seria a vontade senão a faculdade de decidir?⁵ Sem um critério, ou

não haveria decisão, ou esta seria arbitrária. Contudo, a não-indiferença cria dificuldades porque parece destruir a liberdade. Se a vontade não é indiferente, isso significa que, em si mesma, está *inclinada*. Os objectos determinam-na porque ela tem uma inclinação. Então, a decisão vai ser sempre o resultado dessa inclinação constitutiva. Ou seja, a tese da não-indiferença da vontade significa que o sujeito segue sempre a sua inclinação.

Ora, o bem do humano é a sua felicidade que ele sempre visa. Contudo, a sua situação de partida parece bem diferente: ao invés de estar inclinado para a felicidade, está inclinado para o prazer – o que não é o mesmo. São a razão e a vontade que o podem levar à felicidade, mas, de início, as aparências do entendimento enganam-no tanto quanto as dos sentidos⁶, e a razão parece ser capaz de auxiliar tanto a boa como a má alma⁷.

O humano parece naturalmente inclinado para a alegria, o que pode corresponder a caminhos que afastam da felicidade. O problema, portanto, é saber se o humano está ou não necessitado a agir de acordo com aquilo que, de cada vez, se lhe apresenta como o melhor para si. Será que o sujeito é capaz de abandonar o que lhe parece um bem para procurar o bem real?

2. O Milagre

O *milagre* é uma *ação divina* que “transcende o conhecimento das criaturas”⁸. Neste sentido, a própria criação deste mundo (que, do ponto de vista humano, é um mistério) é um milagre, porque é algo que nenhum espírito criado poderá compreender. Os milagres estão efectivamente *acima* da razão e do poder das criaturas (*Carta a Lady Masham*. In: LEIBNIZ, 1978, p. 353). Pelo menos, há uma espécie de milagres que só Deus pode fazer e sabe explicar⁹.

Deus opera de duas maneiras, uma natural, outra milagrosa. O que é natural deve poder tornar-se conhecido e explicável, se certas condições estiverem reunidas, mas as vias milagrosas estão para lá da capacidade humana¹⁰. Esta distinção estabelece uma diferença entre *ordinário* e *extraordinário*. Um milagre parece ser uma excepção¹¹. Contudo, não é irregular, pois “Deus não faz nada fora da ordem” (*Discours de Métaphysique*, VI. In: LEIBNIZ, 1999, pp. 1537-1538) e pode dar razão de todos os milagres. A

acção extraordinária de Deus na ordem da natureza é parte integrante da sua vontade mais geral (LEIBNIZ, 1999, p. 1518). Nada vem ao mundo que seja completamente irregular (*Discours de Métaphysique*, VI. In: LEIBNIZ, 1999, pp. 1537). Neste sentido, os milagres não se distinguem dos outros acontecimentos (Cf. *Teodiceia*, §54, §206-207. In: LEIBNIZ, 1885).

Poder-se-ia pensar que o que distingue o milagre é a sua raridade, mas não é o caso. O monstruoso não é milagroso. Não é o carácter invulgar que define o milagre. Talvez os buracos negros sejam raros no Universo, mas isso não faz deles milagres. E, inversamente, poderia acontecer que Deus recorresse aos milagres frequentemente¹².

Segundo Leibniz, Deus escolhe ordinariamente as vias mais naturais, harmoniosas, fáceis de explicar a partir da *natureza das próprias coisas* – mas as razões que explicam o milagre são do conhecimento exclusivo de Deus, justamente porque se trata de uma excepção que não se explica pelas leis que estão ao alcance da razão humana. Deus escolheu este mundo que existe, mas há uma hierarquia entre as ordens de razões que explicam a *série* dos fenómenos¹³: as leis mais universais são verdades contingentes (visto que o contrário delas não implica contradição) sem excepção; as leis que podem ser conhecidas pelos homens são proposições universais subalternas daquelas. Os milagres são excepções a essas leis subalternas. Mas à ordem universalíssima, quer os milagres, quer leis subalternas obedecem. Formalmente, isto quer dizer que a inerência do predicado ao sujeito é concretizada pelas leis maximamente universais que, por sua vez, se concretizam em leis subalternas da natureza, as quais são proposições universais intermédias porque estão entre as proposições particulares verdadeiras e a ordem universalíssima. Tudo isto se encontra subordinado à consideração simultânea dos infinitos mundos possíveis, por parte de Deus, tendo em vista a produção do melhor mundo possível.

Portanto, o ser humano é incapaz de prever uma excepção às proposições intermédias, pois não sabe quais são as proposições verdadeiras sem excepção e, quanto às proposições particulares verdadeiras, só as vem a conhecer depois do acontecimento. Há um milagre quando é suspensa a subordinação de um momento na série natural às leis subalternas – mas esta suspensão decorre por força da vigência das leis superiores, do ponto de vista das quais a continuidade é preservada. Assim, do ponto de vista do fenómeno, fala-se propriamente de milagre quando um acontecimento

apenas se explicaria por uma ordem de razões superior àquela em que está inscrito (*Teodiceia*, §207. In: LEIBNIZ, 1885, p. 241).

3. Privado

A suspensão da ordem normal resulta de que, naquela *circunstância*, o milagre estava mais de acordo com as determinações mais eficientes da vontade de Deus. Mas o carácter de *suspensão* do milagre não corresponde a uma correcção, pois o mundo foi escolhido com tudo o que nele houve, há e haverá, incluindo os milagres. O milagre é uma excepção apenas “relativamente a alguma ordem particular estabelecida entre as criaturas” (*Discours de Métaphysique*, VI. In: LEIBNIZ, 1999, p. 1537). Diz-se que Deus *intervém* apenas no sentido em que, como diz Leibniz, derroga *uma lei* por *outra* mais aplicável: o milagre decorre de uma verdade mais universal do que a lei que *vigoraria* se não houvesse milagre. Deste modo, a lei subalterna nem sempre é verdadeira. Um certo curso do Universo é *mudado* no sentido em que aquilo que *aconteceria* não chega a acontecer. Evidentemente, nada muda na ideia completa que Deus tem do mundo, e aquilo que foi escolhido por Deus no início, por força da sua vontade consequente, permanece o mesmo. Nem poderia ser de outra forma, pois, pelo menos no caso de Deus, da vontade consequente segue-se sempre a acção.

Assim, as máximas subalternas são como um *costume* de Deus, do qual se pode desobrigar por uma razão mais forte. Mas a ordem universalíssima não admite excepções porque Deus se vinculou a observá-la quando escolheu a série das coisas. Admitir uma alteração neste âmbito significaria admitir uma efectiva alteração relativamente à ideia completa do mundo escolhido. A ordem subalterna é menos universal do que a universalíssima, e é composta por proposições intermédias (como as que compõem a ciência física), que podem ser induzidas a partir das proposições particulares verdadeiras, e que são verdadeiras *quase sempre*, excepto se houver milagre. Os acontecimentos inexplicáveis pela ordem menos universal são-no dentro da ordem mais universal que o entendimento finito não alcança.

4. Milagre Privado

A categoria do *milagre privado* refere-se a um “algo mais” de que as substâncias criadas à imitação de Deus estão dotadas. As substâncias livres, “ao modo de uma espécie de milagre privado”, a partir do seu poder próprio, agem espontaneamente e interrompem, em vista de uma causa final, o nexo de causas eficientes “na sua vontade” (“in suam voluntatem”). “Como o curso do universo é alterado pela vontade livre de Deus, o curso dos seus pensamentos [das substâncias livres] é alterado pela vontade livre da mente”¹⁴. Assim, não podem ser estabelecidas leis subalternas que sejam suficientes para predizer a escolha. O fenómeno a que Leibniz está a referir-se é o seguinte: o momento de sentido, o conteúdo pensado, determina o ser da percepção. Tentaremos ver o que isto significa.

No filme *Relatório Minoritário*, a ciência aprendeu a *prever* actos criminosos graves. No entanto, o protagonista, confrontado com a acusação de um crime que ainda não cometeu, vê-se obrigado a tomar uma decisão sobre aquilo que, supostamente, estaria *previsto*. Ora, em causa estão dois aspectos: a) depois de saber da previsão o sujeito passa a estar determinado, também, por esse *conhecimento*; b) para que o previsto não se verifique basta que o sujeito assim o decida. No mesmo sentido, diz Lichtenberg: “Suponha-se que o fisiognomista determinou efectivamente a medida de um homem: apenas seria preciso uma resolução corajosa da parte desse homem para se tornar a si mesmo novamente incompreensível por mais mil anos” (*Apud* HEGEL, 1977, p. 191). Quer dizer, as leis que *os homens podem formular* relativamente ao comportamento humano podem não se verificar, bastando para isso que o sujeito em causa assim o *queira* – o que não significa que esta vontade não tenha sido, também ela, determinada. Por exemplo, se alguém me diz que eu reajo sempre da mesma maneira perante certo tipo de acontecimentos eu *posso* violar essa regra desde que o queira.

Ora, a ciência tem a possibilidade de explicar, replicar e prever certos eventos tipo envolvendo oxigénio e carbono. Também podemos treinar um cão a rebolar ao nosso comando, embora saibamos que não vale a pena tentar ensiná-lo a ler. São coisas que sabemos à partida – pelo menos, parece ser assim. Contudo, o caso dos humanos é bem diferente. Parecem estar sujeitos a uma enorme flutuação nas suas escolhas.

Ora, no *Sobre a Natureza da Verdade...*, Leibniz diz que a liberdade é acompanhada por uma espécie de indiferença que “não só exclui a necessidade metafísica, como também a necessidade física” (LEIBNIZ, 1999, p. 1520).¹⁵ É por necessidade física que Deus faz tudo pelo melhor, que os anjos agem por virtude e que os pesos caem – mas não é por necessidade física que os homens escolhem o que escolhem. Ou seja, aparentemente, Leibniz põe-nos um paradoxo: Deus está sujeito à necessidade física, tal como as pedras, mas o humano não está, e não o está, justamente, em virtude de ser à imitação de Deus.

O humano assemelha-se ao Criador, e isso é admirável, mas assemelha-se de maneira imperfeita. Se tomarmos como exemplo ideal o sábio podemos dizer que escolherá sempre o melhor – mas quem de entre os homens sabe se é sábio? Deus e as pedras não parecem estar sujeitos a esta confusão.

Do nosso ponto de vista, parece-nos que Leibniz está a dizer três coisas. Primeira: que a vontade humana está dotada da necessidade interna, não metafísica, de escolher o melhor *aparente*, razão pela qual o humano se assemelha a Deus. Mas, o ser *aparente* recebe dois sentidos: o bem que aparece pode *ser* ou *não* o que parece – razão pela qual o humano se distingue de Deus. Segunda: que o humano pode interromper, em vista de uma causa *final*, o curso e a ligação das causas *eficientes* sobre a sua vontade, razão pela qual se distingue das pedras¹⁶. Terceira: a vontade humana não pode ser compreendida, na sua forma actual, sem o momento do julgamento, e o *poder* específico do humano é que, estando a vontade vinculada ao julgamento pode suspender esse julgamento. Este *poder* não existe em Deus, que é perfeito. Mas também não se assemelha a nada que exista nas pedras. Em última análise, este *poder* é marca da *finitude* humana que é uma finitude que, essencialmente, é à *imagem de Deus*.

Ora, o conhecimento distinto do melhor determina *infalível e continuamente* a vontade (divina ou não). Logo, Deus, sendo onnisciente, *segue sempre o julgamento do entendimento*. O mesmo não ocorre – ou, pode não ocorrer – com os homens, pois, nenhum bem aparente, *excepto o mais alto*, pode ser tão evidente que a vontade não possa suspender o julgamento antes da decisão final, de modo que *o humano nem sempre segue o julgamento do entendimento*¹⁷. Portanto, sem alguma forma de diversão, é certo que a mente escolherá o que lhe parece melhor, mas não sabemos previamente

se vai ou não ser distraída. *Neste sentido*, aquilo que determinou a escolha de um sujeito poderia não o ter feito: porque, a sua escolha não é metafísica nem fisicamente necessária. Não há nenhuma razão universal (“ratio universalis”) ou lei natural (“lex naturae”) assignável – assim o diz Leibniz – que permita a alguma criatura concluir com certeza o que um humano escolherá (LEIBNIZ, 1999, pp. 1520–1521). Quer dizer, só por um milagre tal se poderia saber.

Para evitar equívocos, é preciso notar que esta indiferença física da mente (“Mentis indifferentia physica”) não aponta para algo que possamos identificar como uma perfeição objectiva. De facto, nem sempre Leibniz sublinhará o aspecto positivo desta indiferença (Cf. *Teodiceia*, §310. In: LEIBNIZ, 1885, p. 300). Dado que o modo de abarcarmos as determinações se dá, em nós, num obscurecimento ou enfraquecimento dessas mesmas determinações (aspecto negativo), a confusão daí resultante permite que a vontade desvie o curso de pensamentos, operando qualquer coisa semelhante a um milagre (aspecto positivo) – mas o aspecto positivo *decorre do negativo*. Na verdade, visto mais de perto, o aspecto positivo é absolutamente neutro quanto a um efectivo melhoramento da condição em que o sujeito se encontrava à partida: primeiro, porque o objectivo não é permanecer em divagações indefinidamente, visto que o decisivo é, justamente, determinar-se segundo o juízo que fez do bem e do mal; segundo, porque não é certo que o sujeito não permaneça em erro.

4.1. A noção de Καρδιογνώστης¹⁸ (LEIBNIZ, 1999, p. 1519)

Ora, o que se disse significa isto: ninguém pode conhecer o coração do humano – excepto Deus. O sentido da expressão *milagre privado* pode compreender-se, precisamente, enquanto qualquer coisa que resulta do mais íntimo do humano irrepetível. Habitualmente, damos por adquirido que os seres humanos se podem conhecer uns aos outros. Por exemplo, assumimos que conhecemos os nossos pais apesar de, evidentemente, haver uma parte da sua vida a que não assistimos. Ou então damos por adquirida uma estabilidade transsubjectiva, como se as pessoas reagissem todas da mesma forma perante tais ou tais eventos. Assumimos que sabemos como se age quando está em jogo dinheiro. Este se revela uma

compreensão *impessoal* do sujeito. Deixa-se por decidir a importância das determinações que desconhecemos. Ora, Leibniz nota que ninguém conhece corações. Há uma dimensão das pessoas, e uma dimensão decisiva, à qual não se tem acesso. Por isso mesmo, um sujeito pode fingir ser louco, ou esconder a sua intenção. Mesmo que o sujeito não esteja empenhado em dissimular-se, como David ou Brutos, o seu coração mantém-se inacessível. Contudo, isto é apenas parte do problema.

Na verdade, se há *uma determinação* que seja parte integrante de uma pessoa e que nos escape, por mais insignificante que seja, pode ter um impacto decisivo na totalidade. Deste modo, uma representação vaga não permite *nunca* conhecer alguém. Ou seja, não há correspondência do vago para o completamente determinado. E não há porque, sem a noção completa não se faz ideia do significado real de cada predicado. Posso saber que um magistrado é grave e sábio, mas tais indicações produzem um magistrado genérico, infinitamente instanciável: uma noção incompleta corresponde a diferentes pessoas possíveis: apenas a noção completa permite ter um indivíduo como distinto de todos os outros possíveis: a noção de um magistrado grave e sábio corresponde a uma infinidade de magistrados graves e sábios possíveis¹⁹. Assim, podemos ser surpreendidos pelas pessoas que julgamos conhecer muito bem e, na verdade, se um génio maligno as substituísse por outras instanciações possíveis das noções que temos delas, não daríamos por nada.

Ora, Deus não só sabe predizer a escolha de Pedro, como também poderia explicar essas razões a qualquer um de nós tornando-nos também capazes de prever as escolhas de Pedro (Cf. *Ciência Média*. In: LEIBNIZ, 1999, p. 1374). Deus conhece a noção que inclui todas as determinações do sujeito, todos os seus predicados, tudo aquilo que se pode dizer dele e que, sendo tudo dito, ele mesmo fica determinado como o indivíduo único que é. Então, como se pode dizer que há liberdade humana se Deus já sabe tudo o que um sujeito fará?

Em primeiro lugar convém esclarecer que o problema não incide apenas sobre a onisciência de Deus. Por exemplo, imagine-se um gato dentro de uma caixa de vidro com um maquinismo que tem 50% de probabilidades de matar o animal. Não é evidente que o simples facto de eu estar a ver o gato interfira com o seu estado. Por princípio, o *saber* não altera o conteúdo daquilo que se sabe. Contudo, é mais difícil perceber como

posso ser livre se Deus poderia saber o que vou fazer amanhã somente a partir da consideração do meu estado actual. Mas não é só isso. O mundo e, portanto, eu fui *previamente* escolhido por Deus. No primeiro caso, estou sujeito a uma necessidade física que faz com que aquilo que sou hoje determine o que serei amanhã. No segundo caso, Deus escolheu-me, e não eu.

Ora, Leibniz defende, precisamente, que Deus escolheu a minha noção completa e que cada estado de mim leva infalivelmente ao seguinte. Assim, não basta responder que Deus já contou com a minha liberdade no momento em que escolheu o mundo que há, e não basta porque a escolha de Deus não é, apenas, o fundamento para o facto de eu ser, mas também o de eu ser como sou. A necessidade moral de Deus escolher o melhor determina todas as coisas a serem como são. De onde se segue, não que eu sou perfeito, mas sim que sou exactamente aquilo que é compossível com a escolha do melhor mundo possível. Assim, parece que eu sou apenas um autómato que procede mecanicamente segundo um programa que leva à realização dos fins que Deus escolheu. Mas os espíritos são autómatos específicos.

Ao falar-se da vontade deve ter-se em conta que *só há vontade onde a percepção é um entendimento*²⁰. Nas substâncias sem entendimento há espontaneidade e contingência, mas não liberdade. A liberdade não é apenas *indiferença* metafísica, não é apenas contingência. De facto, a liberdade pode entender-se como referida à vontade nua, como distinta do entendimento e, neste sentido, a vontade é metafisicamente indiferente, porque o entendimento inclina-a sem necessitar. Mas a liberdade no sentido nobre é mais do que isto.

Nem a presciência, nem a onisciência destroem a contingência da decisão humana porque não tornam metafisicamente necessário um determinado resultado. Leibniz concilia o carácter infalível das proposições enunciadas por Deus com a contingência do acontecimento enunciado: o previsto não é metafisicamente necessário. O mesmo se passa com a determinação física, etc. O que está determinado continua a ser contingente. Só a necessidade lógica destrói a contingência.

No entanto, o sujeito consciente é como uma trama continuamente tecida no momento em que um fio é ligado a outro fio. Então, o termo *espontaneidade* pode parecer-nos vazio – a nós, leitores de Leibniz – pois a

escolha resulta de uma soma (de determinações). Embora Leibniz insista que há espontaneidade real e não meramente aparente, que há contingência, etc., tudo isto sabe a pouco. As noções de espontaneidade, contingência e liberdade estão ligadas, mas a espontaneidade ligada à contingência *não significa* liberdade. Na verdade, a espontaneidade e a contingência são perfeitamente compatíveis com a irreflexão, a inconsciência e com o involuntário.

Então, em que sentido uma substância individual pode interromper a série dos seus pensamentos? Na ordem dos pensamentos cada um responde perfeitamente ao outro e, por outro lado, diz Leibniz, o sujeito pode mudar o seu curso – entrar, *como bem lhe parece*, em certas progressões que, depois, levam a outras, etc. Que continuidade é esta, tão labiríntica? Se há uma continuidade interrompível, segundo a qual tudo o que nos diz respeito pode ser considerado como derivado da nossa natureza como podemos mudar de percurso?

De facto, a espontaneidade substancial é *involuntária, anónima* e funda a própria *causalidade* entre as determinações. Neste sentido, o seu auto-reconhecimento não é natural porque trata-se de um ponto de vista *sem sujeito*. No entanto, há o humano. Será que o humano é só isto? A liberdade exige algo mais: espontaneidade aliada à consciência, ao entendimento, à escolha, à deliberação (Cf. *Teodiceia*, in: LEIBNIZ, 1885, §34, p. 122 e NE, II, xxi, §9. In: LEIBNIZ, 1882, p. 161). O exercício do entendimento consiste numa percepção distinta unida à reflexão, *i.e.*, ao pensamento *capaz de reverter sobre si mesmo*. Como dissemos, também nas substâncias livres há conexão e determinação, ordem e ligação nos pensamentos. Aliás, a liberdade é uma forma de espontaneidade.

Será que basta assegurar que se tem entendimento para haver liberdade? São os humanos todos igualmente livres? Será a liberdade algo que se pode perder? Ou será que é preciso conquistá-la? Segundo Leibniz, em função do modo como cada um se determina deve dizer-se que nem todos são livres na mesma proporção (NE, II, xxi, §21. In: LEIBNIZ, 1882, p. 167). Deus é perfeitamente livre, mas os humanos são escravos e, na sua escravidão, cada um é livre segundo a sua condição²¹.

Esta desformalização incipiente exige que nos centremos num fenómeno apenas: a percepção. Ora, a identificação do sujeito com a vida perceptiva²² é equívoca. De facto, a totalidade de determinações que há reduz-se

a percepções, mas daqui não se segue que o sujeito se aperceba de todas elas. Por exemplo, a percepção de uma onda (percepção sensível) contém percepções de que não nos apercebemos (partes insensíveis²³). Não nos apercebemos de todas as partes da onda, mas a própria percepção da onda como onda só pode dar-se, justamente, porque todas essas partes insensíveis se dão numa totalidade de sentido único, *i.e.*, numa *onda*. Há momentos *não vistos* no *visto*, e isto de tal modo que as *percepções insensíveis* são a possibilidade da percepção tal como a temos. Ou seja, as percepções insensíveis não são *indeterminações*, momentos insignificantes – pelo contrário, constituem a própria determinação como tal da percepção que temos. De facto, a noção de *percepção insensível* parece um paradoxo porque, habitualmente, entendemos por percepção, precisamente, o contrário da *insensibilidade*. Mas é, de facto, isto que está em causa: nisso mesmo que se percebe há momentos de que não nos apercebemos, que são *opacos*. Não nos aperceberíamos de onda nenhuma se não percebêssemos as partes dela, mas o modo de abarcarmos a totalidade das determinações que há em cada apercepção depende de um obscurecimento dessas mesmas determinações. Assim, a condição de possibilidade da lucidez humana é a miopia.

Ora, as percepções insensíveis marcam o indivíduo, são elas que sempre conservam os traços dos estados precedentes, estabelecem a conexão com o estado presente, etc. Por isso mesmo, se um estado for conhecido por um espírito superior, em todas as suas determinações sensíveis e insensíveis, esse espírito poderá ver todos os estados futuros e, na verdade, o universo inteiro. Assim, preserva-se, em qualquer substância, inteligente ou não, uma continuidade inviolável segundo a qual nunca há saltos. As percepções notificadas vêm – em diversos graus de nitidez – das percepções não notadas. Nunca há uma *interrupção* deste curso segundo o qual o indivíduo é sempre o mesmo, ainda que esteja amnésico.

Assim, um indivíduo nunca está num estado indeterminado, ainda que não se aperceba de tudo aquilo que o determina. De facto, é possível que o sujeito seja determinado insensivelmente para um lado, de tal modo que ele pense ser indiferente a isso. Mas o decisivo *não é* que o sujeito não sabe o verdadeiro impacto futuro de virar à esquerda no cruzamento. O decisivo é que o indivíduo julga-se num equilíbrio, mas este *juízo* só é possível porque lhe escapa um infinito actual que o determina para um lado ou para o outro sem ele saber. Assim, há *inquietações* no indivíduo que *não*

perturbam a sua consciência – mas que não deixam de ser eficazes. Num limite hipotético, o sujeito seguiria pela vida fora como um sonâmbulo: para aqui, para ali, para todo o lado sem se dar conta de algum interesse constituído nele. Isto significa que há no sujeito *esforços involuntários*, aos quais Leibniz chama *apetições* (NE, II, xxi, §5. In: LEIBNIZ, 1882, 158-159). Destes esforços involuntários – quando são eles que predominam – seguem-se *actos involuntários*. Ou seja, *estar constituído numa tensão não significa que o sujeito se sinta pressionado por essa tensão*, se aperceba duma atracção ou repulsa (Cf. NE, II, xx, §6. In: LEIBNIZ, 1882, p. 152).

Portanto, há sempre uma diferença entre a *identidade real* do indivíduo e a *identidade apercebida*, o que torna o fenómeno do auto-reconhecimento altamente complexo – daí a equivocidade da identificação do sujeito com a vida perceptiva.

A identidade real é a totalidade da vida perceptiva como *una*, e a identidade pessoal é a apercebida pelo sujeito. É nesta que se constitui a identidade moral que tem *consciência de si* como sendo o mesmo indivíduo nos vários momentos da sua vida. De facto, seria possível (não envolve contradição) uma derrapagem completa entre identidade real e pessoal. É certo que também se pode pensar que o si apercebido corresponda completamente ao si real, mas isso significaria ser-se uma divindade. Mas deve presumir-se que, naturalmente, uma derrapagem completa não acontecerá, pois a identidade pessoal mais não é do que um *sistema de aspectos* da identidade real, embora nunca se saiba o que separa uma da outra. Na verdade, poderia acontecer que os aspectos que escaparam fossem os verdadeiramente importantes. Mas é igualmente importante que, havendo algum aspecto em falta, o sentido da totalidade é *outro* – e isto é assim porque a identidade é uma totalidade de sentido, uma unidade na multiplicidade, *i.e.*, um sistema. Ou seja, é verdade que o reconhecimento de si *não* corresponde nunca a um fantasma, mas, por outro lado, a estrutura como tal admite a possibilidade de fenómenos mais ou menos extremos, como a troca de identidade pessoal apesar da permanência da mesma identidade real. Aliás, em certo sentido, um indivíduo nunca é o mesmo (Cf. NE, III, vi, §14. In: LEIBNIZ, 1882, p. 288). O *sentimento de si* não garante, nem tem como garantir, um reconhecimento adequado de si.

Formalmente, o que se disse significa: a identidade natural não *depende do reconhecimento de si*, mas, pelo contrário, *funda-o* – mas nunca nos

apercebemos de tudo quanto somos (em sentido metafísico). As análises de Leibniz podem provocar vertigens²⁴.

Aquilo que permite a continuidade da identidade pessoal é a permanência daquela identidade anónima, cega e opaca que *está fora do controlo voluntário do indivíduo*, de tal modo que este é, como diz Nuno Ferro, “escravo de um senhor que desconhece (que é ele)”²⁵. Assim, antes de continuarmos a nossa análise, é preciso fixar dois aspectos: *a)* seja qual for o poder que o sujeito tenha de agir sobre si mesmo, não dispõe da possibilidade de reconstituir completamente, para si, a identidade real do si, *b)* nem de saber até que ponto esta reconstituição não é adequada.

Contudo, o problema não se fica por aqui. A própria vida consciente exige uma nova distinção: há, por um lado, uma ordem de percepções distintas, correspondente ao *império* da alma e, por outro lado, uma série de percepções confusas, que corresponde à *escravatura*, que é o domínio das paixões (*Teodiceia*, §64. In: LEIBNIZ, 1885, p. 137).

Ora, os espíritos criados – dotados de entendimento e vontade – são livres na medida em que estão acima das paixões. Como ser imperfeito que é, o homem está sujeito às coisas exteriores, e nisto consiste a paixão e a escravatura. Mas se dissemos que tudo aquilo que acontece a uma substância lhe vem da sua natureza (espontaneidade), em que sentido lhe vem algo de fora? Na verdade, *tudo se passa na substância. Cada substância é um mundo à parte e vê o mundo à medida da sua vista*. O sujeito é a fonte de toda a percepção, por isso, é na própria percepção que a *exterioridade* e a *interioridade* são percebidas. Assim, em relação a uma substância simples, entendida como totalidade, há – ou presume-se que há – outras substâncias que lhe são exteriores. Entre substâncias não há contacto ou ingerências. É a harmonia pré-estabelecida por Deus que garante a adequação. Mas na própria representação são representados objectos percebidos como exteriores. Assim, o uso vulgar da expressão *objectos externos* é permissível²⁶. Ou seja, o sujeito percebe, de facto, certos objectos como sendo-lhe exteriores: carros, motos, etc. Contudo, tudo isso lhe pertence enquanto *representação* e, por isso, está dependente das *formas de acesso*, i.e., das ideias. Assim, os objectos externos estão dados por ideias – mesmo se, quanto à razão que os explica, devem ser remetidos ao corpo. Ora, Leibniz utiliza as dicotomias *imediato/mediato* e *interno/externo* para expressar esta complexidade. Os objectos *imediatamente* internos são as ideias, as determinações de sentido propriamente

ditas que, como tal, pertencem à alma – mesmo quando representam carros e motos. Os carros e as motos são objectos *mediatamente* externos porque obviamente, estão constituídos através das ideias, mas representados como externos. As ideias mediadas por ideias são objectos *mediatamente* internos, no sentido de *objectos temáticos* do entendimento. Assim, embora do ponto de vista metafísico, toda a unidade de sentido pertença formalmente à alma, podemos falar de uma dicotomia alma/corpo.

O que dissemos de modo formal significa apenas que, no limite, um homem poderia ser uma espécie de papagaio. Por quê? Porque o esvaziamento das ideias é possível – razão pela qual Leibniz fala de *cogitationes caecas* (pensamentos surdos). Contudo, esta surdez das ideias não impede a sua eficácia, pelo contrário, pode-se ser ao nível do pensamento o que os papagaios são ao nível da fala, pode-se pensar através de ideias *esvaziadas* de percepção, e ter sucesso nos *negócios da vida*. Isto porque a lógica da vida é a correria, estar em cada momento para ocupar o próximo, não para o *perceber*. Formalmente, toda compreensão tem uma natureza simbólica e surda. E, apesar da sua eficácia, a surdez permite que um sujeito *se pense* muito interessado nisto ou naquilo mas não seja pressionado por aquilo que diz ser o seu interesse. Assim, *parece* que um sujeito *vê e aprova* o melhor e escolhe o pior. Mas, na verdade, tem uma *ideia* que não corresponde a nada e, ao mesmo tempo, está a ser arrastado por algo de que não se apercebe. Tudo isto graças à combinação entre miopia e surdez.

O império da confusão corresponde ao domínio das paixões. Cada substância envolve *confusamente* todo o universo e a *confusão* é *decisiva*: sem a confusão inerente a cada ponto de vista, é certo que as substâncias seriam todas iguais. Ou seja, como já se sugeriu, seriam divindades. Segundo o princípio da identidade dos indiscerníveis, deveríamos, então, ter apenas *uma*. Não interessa aqui explorar ou esclarecer este assunto, mas apenas notar que a confusão não é algo que se acrescenta ao indivíduo. A natureza de cada indivíduo está determinada, justamente, pela imperfeição, pela *confusão* do ponto de vista. Assim, é porque há confusão em cada substância que cada uma é *uma* diferente de todas as outras. *Haver-se em confusão* é o que significa ser um ponto de vista (Cf. LEIBNIZ, 1999, *Discours de Métaphysique*, XXXIII).

Segundo Leibniz, quando se está sob o domínio das coisas externas está-se constituído numa tendência para a imperfeição (Cf. *NE*, II, xxi.

In: LEIBNIZ, 1882, p. 180 e, em especial, §72, pp. 195–196). Neste sentido, uma substância age quando a sua percepção se torna mais distinta, de modo que toda a acção é um encaminhamento para o prazer, e toda a paixão um encaminhamento para a dor. Isto não impede que o sujeito julgue estar a encaminhar-se para a felicidade quando está a encaminhar-se para a miséria. Isto significa que o sujeito visa sempre algum sentimento de perfeição mas que isso não impede que se encaminhe voluntariamente para a miséria.

O fenómeno está exposto apenas incipientemente, mas parece-nos que já dá para perceber o que está em causa. O sujeito está originariamente constituído numa tensão de encaminhamento para o que lhe parece bom e de fuga do que acha mau, e esta tendência *resulta imediatamente* da percepção. Quer dizer, a *nitidez* das coisas, apesar ou *devido* à confusão, preenche a ocupação do sujeito. É verdade que não a ocupa totalmente, pois se tal acontecesse o sujeito ficaria preso irremediavelmente aí, o que não é o caso. Portanto, a reflexão está presente, mas está-o de forma pré-temática. Por exemplo, o sujeito está ocupado a escrever um texto, *tem consciência disso*, pode estar a pensar sobre o assunto acerca do qual versa o texto – mas a tensão para escrever é opaca. Curiosamente, o sujeito está a tematizar *outra* coisa, mas a escrita propriamente dita está em modo automático. Ora, isto que acontece com o *escrever* pode ser a forma como se leva a vida, não porque se esteja a pensar noutra coisa, mas porque se está sempre em *estado de perito*. Quer dizer, evidentemente, o sujeito *pensa*, mas o seu pensamento é um contínuo fluir sem a dobra que pode constituir-se, por exemplo, quando a homogeneidade entre sujeito e ocupação se quebra. Isto é, a reflexão *está*, mas está em modo pré-reflexivo, por contraditório que pareça.

Ora, tudo isto significa que se constitui um *curso de pensamento* que tem uma *intencionalidade própria*, para as coisas, e essa orientação é (até certo ponto) *independente de nós* porque decorre do facto de estarmos *depositos nas coisas*. Contudo, esta deposição *não é anónima*: o sujeito habita-a; o *sentido* habitado não oferece resistência. Na verdade, não se dá por ele. No entanto, o que está em causa não é a facilidade da tarefa, mas o deixar-se habitar do *sentido* dela. Assim, não há qualquer conflito constituído no sujeito – o que não significa que não possa haver uma contradição constituída em si, como já se sublinhou. Quer dizer, o sujeito notifica

contradições entre paixões – mas aquilo que Leibniz foca é que todos esses conflitos são uma mesma série, são *espécies* do mesmo porque num conflito entre paixões os adversários são, afinal, o mesmo domínio. O sujeito está sob o império das paixões e das coisas externas e a *passagem* de uma para outra dá-se segundo a forma geral do domínio delas que é o das causas eficientes. Está na série do Mundo e os seus actos são, afinal, apenas um reflexo das coisas externas, razão pela qual não são propriamente *acções*. O sujeito está preso, move-se por um emprego, uma mulher, e quanto mais forte for a paixão, mais o curso em que está o prende porque *quer estar aí*. É um escravo voluntário, mas não o reconhece. O problema é, aliás, estrutural: *não se pode julgar o que se quer*. Ora, segundo Leibniz, esta série é um encaminhamento para a dor, de imperfeição em imperfeição, estando, de modo geral, na miséria.

Convém determo-nos um pouco aqui porque não parece ser claro que a paixão seja dor. Ora, o que está em causa nas análises de Leibniz é a descrição de uma *forma de vida em tracção* que tem como instância original o sujeito, mas em que a mudança do sujeito é *passiva* – é um *sofrer*, uma mera expressão das coisas externas, do universo (Leibniz sustenta que o humano também é capaz de exprimir Deus). Mas em que sentido isto é um encaminhamento para a dor?

A escravatura da paixão tem a forma de um arrastamento, cada estado depõe o sujeito no seguinte e oferece resistência a qualquer alteração da orientação. O sujeito que está sob o império de uma paixão forte vive-se numa *fixação extrema nessa orientação de si*. Está, de facto, numa situação de que não é o autor, pois ele não escolhe as suas paixões, mas também não se lhe apresenta qualquer possibilidade de desvinculação. O objecto da paixão está dado ao sujeito como *a origem do sentido* da sua tracção. O entendimento está completamente fundido na vontade e *uice-versa*. O sujeito percebe que a paixão está nele – pois isso é, justamente, o que está em causa – mas percebe-a como resultado analítico do objecto. O sujeito está distraído de si porque aquilo que vem ao seu encontro lhe diz alguma coisa, o que significa que sempre tem alguma consciência de si, mas actua prontamente e escolhe o que impressiona mais. Portanto, apesar de, neste estado, o sujeito se assemelhar às bestas, *o entendimento está envolvido*. Parece que *o próprio acto de ver exerce um julgamento* do qual o sujeito não se percebe e segue imediatamente a aparência do entendimento. Se, depois,

reconhece o seu erro, acusa os sentidos e não o seu julgamento (*Teodiceia*, Discours, §65. In: LEIBNIZ, 1885). Ora, isso significa que o sujeito se encontra *cego para o momento do sentido*, i.e., cego para si mesmo. Ou seja, o humano é um espírito à imagem de Deus que pode viver toda a vida como as bestas²⁷.

Ora, *não há um momento actual em que uma coisa seja nada para o sujeito*. Como se disse, *o próprio acto de ver exerce um julgamento*. Assim, o sujeito pode passar à execução sem proceder a um exame mais demorado daquilo que lhe parece bem pois está perfeitamente instalado numa orientação e o objecto está perfeitamente adequado à orientação. Por meio desta conformidade produz-se uma habituação a este modo de *transitar imediatamente do julgamento imperceptível para a acção* (Cf. *Do Livre Arbítrio*, in: LEIBNIZ, 1999, p. 1407, 1409). O sujeito está tão absorvido que é incapaz de desviar o olhar. E quanto maior for a *escravatura* do sujeito maior será o poder do objecto para lhe provocar dor. Na verdade, o império das paixões corresponde a uma exposição completa ao poder das coisas para nos provocar dor. Note-se que o problema não está no facto de elas não nos oferecerem *mais prazer*, ou de elas por vezes faltarem. O decisivo é a forma da exposição. Todavia, este é *um modo comum e quotidiano de se estar instalado* que está de acordo com a forma da própria vida, razão pela qual as condições externas propícias para dar lugar ao exame das aparências ou à reflexão são os tempos livres e as insónias, ou semelhantes – isto é, quando as solicitações externas cessam ou enfraquecem.

Portanto, a *suspensão da série das percepções confusas* não está imediatamente disponível para o sujeito e, além disso, exige *um esforço* para contrariar a orientação para as coisas. Por isso mesmo, parece exigir que algo aconteça e embargue o estado habitado pelo sujeito, ou então uma preparação do espírito com antecedência. No primeiro caso, a suspensão do curso não decorre, como é óbvio, da vontade do sujeito. No segundo, parece ser preciso que o indivíduo, de algum modo, *ainda não esteja absorvido pela paixão*.

Para evitar equívocos deve dizer-se que, quando Leibniz se refere à *interrupção da ligação e do curso das causas eficientes sobre a vontade* não está a referir-se a uma interrupção do curso perceptivo como tal, como se houvesse um momento sem percepção. A percepção flui ininterrupta e espontaneamente da natureza da substância. A interrupção refere-se ao

âmbito de um determinado curso dos pensamentos. Mas o que está em causa não são os hiatos da notificação de si como aqueles que ocorrem quando se perde a consciência. Leibniz está a referir-se a mudanças no curso dos pensamentos como a que ocorre quando um sujeito que tem a vida orientada para o emprego chega a um momento que passa a viver em função da família. Independentemente da razão que leva o sujeito a querer libertar-se de uma paixão ou de um modo de vida, tais mudanças podem ocorrer e ser mais ou menos profundas. Ou seja, o plano da espontaneidade natural da série distingue-se daquele em que o sujeito produz *um acompanhamento de si* que corresponde, também, a uma unidade, a uma série cuja unidade resulta da consciência de si e que não deixa de ter o carácter de *corrente*. Embora, formalmente, a apercepção seja apenas uma modalidade da percepção, podemos falar de um plano que corresponde à *vida perceptiva* anónima, e de um plano que corresponde à *vida consciente*. Ora, no plano da consciência verifica-se que, por via da própria orientação selectiva, se formam séries particulares de pensamentos, por vezes iniciados voluntariamente, outras, involuntariamente. Qualquer sujeito pode aperceber-se disto em si mesmo, por exemplo, quando a caneta que está a usar deixa de escrever: há um embalo que se interrompe e uma nova orientação que se forma. Ora, em cada uma destas séries parece haver um sentido interno que leva cada estado consciente ao próximo. O sujeito levanta-se para ir trabalhar, calça-se, veste-se, etc., e tudo parece estar dependente de um sentido. Mas isto não impede que este sentido unificador se afunde. Por exemplo, o sujeito reconhece fases da sua vida.

Ora, segundo Leibniz, sob o domínio das paixões, apesar de todas as aparências, o sujeito *não está determinado em vista de causas finais*, mas sim à mercê da acção das causas eficientes sobre a sua vontade. Neste sentido, o sujeito é *agido, sofre* a sua influência, está exposto à *dor* e nisto consiste a *escravatura*²⁸. Mas, ao contrário da tortura física em que se constitui uma *tensão de repulsa*, as paixões podem ser actualmente agradáveis. Assim, os homens colocam-se “voluntariamente numa espécie de indigência” (NE, IV, xx, §5. In: LEIBNIZ, 1882). Desta forma, está em causa poder constituir uma *alteração efectiva da orientação*.

A escravatura tem a forma de confusão porque as ideias que vêm de fora, por mais nítidas que sejam, têm sempre de envolver a confusão própria da expressão do universo²⁹. O sujeito segue as suas imperfeições e não

as perfeições características do facto de ser um espírito, porque ser espírito é mais do que ser expressão do universo e das coisas que há nele³⁰. Não há indivíduo sem confusão, mas o paradigma da liberdade é Deus. Está-se sempre num grau de liberdade-escravatura, mas importa que se seja tão livre quanto se possa – e isso, a ser possível, será por via da reflexão³¹.

De facto, se o indivíduo se resumisse à apresentação não poderia constituir-se nele nenhuma distância ao representado – que é o que se passa com as bestas. Ora, a reflexão introduz um *afastamento* em relação à coisa, retendo-a, mediante a memória. Assim, o objecto é trazido expressamente à consciência: há um movimento de *doبرا*. Mas em causa *não está* a percepção passar a apercepção: a apercepção não é ainda *doبرا*, e poderia acontecer que nunca o fosse – como acontece com os javalis (NE, II, xxi, §5. In: LEIBNIZ, 1882, p. 159). Também não se trata *apenas* de um movimento de concentração da atenção, o qual é um seguimento da detenção do sujeito pela coisa. Há sempre atenção na reflexão, mas nem sempre reflexão na atenção. Aliás, a própria reflexão pode dar-se no curso de uma absorção, como acontece no estudo, no qual a instauração do momento reflexivo não altera o reconhecimento que o sujeito tem do estado em que habita.

Leibniz está a chamar a atenção para a peculiaridade da forma *cogito me cogitare*. Assim que consideramos a noção de *doبرا* percebemos que aponta para uma possibilidade de repetição *ad infinitum*. Podemos imaginar que um sujeito ficasse preso no redobrar e não conseguisse, por assim dizer, voltar ao mundo³². Quer dizer, trata-se de algo diferente do *cogito mundum*, pois é a tensão do espírito que se dirige a si mesmo.

A reflexão mostra uma tensão diferente: *cogito me cogitare* não é o mesmo que *cogito mundum*. A intencionalidade natural do espírito é tal que permite não só o seu lançamento no mundo, a correria dele e o perder-se do sujeito por lá (a paixão, a confusão, a miséria), mas também *actos de consciência* explícita. Assim, *por via da reflexão o sujeito interrompe a sua absorção nas coisas para se reter em si mesmo*. Desta forma, o sujeito pode constituir cursos de pensamento refletido. Não se trata apenas de mudar de paixão ou de objecto da paixão: é a própria orientação que muda e muda de tal modo que a actuação das coisas externas sobre o sujeito fica – ou, pelo menos, pode ficar – suspensa. Evidentemente, Leibniz não está a dizer que o sujeito suprime a existência das coisas, embora ele imagine essa possibilidade: a *natureza da mente* é tal que, mesmo que todos os *objectos*

mediatamente externos cessassem, ela continuaria a agir, nomeadamente, poderia contemplar Deus e contemplar-se a si mesma (*Da Liberdade de Necessidade na Escolha*, in: LEIBNIZ, 1999, p. 1451). Portanto, os actos de consciência significam uma alteração formal do modo de instalação. É verdade que a reflexão pode levar a um desenraizamento, ou até a um desfasamento com a vida (Cf. *Teodiceia*, Discours, §65. In: LEIBNIZ, 1885, p. 87), mas também abre uma nova possibilidade: *pensar antes de agir*, ou até mesmo sem a intenção de agir no exterior.

Contudo, convém que pensar antes de agir seja útil – o que também não é imediatamente evidente. De facto, o que nos interessa aqui não são aqueles casos em que o sujeito não se sente particularmente atraído nem por uma, nem por outra opção. Trata-se sim de saber se a razão nos pode oferecer algo melhor do que a paixão. Ora, neste aspecto, parece-nos que Leibniz é claro: pode. E pode porque o entendimento e a razão não consistem apenas nesse julgamento imediato que habitualmente nos basta, mas também no *encadeamento das verdades* (Cf. *Teodiceia*, Discours, §23. In: LEIBNIZ, 1885, p. 64). A razão é algo de divino na medida em que ela é a possibilidade de reconhecer distintamente as verdades que estão em nós.

Habitualmente, a inclinação do humano é para o presente e para o prazer imediato – é a razão que orienta o sujeito para o futuro, para o prazer duradouro, para a felicidade³³. O *âmbito dos actos reflexivos não é o das intenções corpóreas*, mas sim o *sujeito e aquilo que está no sujeito*. A Reflexão e a Razão constituem, assim, um novo domínio fundamental: o do Espírito cujo prazer consiste no conhecimento das razões das coisas – o que, no limite, reverteria num conhecimento de Deus. Portanto, segundo Leibniz, a situação de partida do humano é uma servidão, mas a corrupção não é invencível. O humano tem em si algo à imagem de Deus, que, de certa forma, é o seu domínio próprio. O espírito será tanto mais livre quanto se guiar pela razão para dominar as paixões, será tanto mais livre quanto mais a balança da vontade for determinada pelas razões e impressões que o entendimento lhe apresenta.

O decisivo é a alteração efectiva do ponto de vista. A alteração consiste em que o sujeito é posicionado em ordem a si mesmo³⁴. E isto consiste numa ordem específica, própria dos espíritos. Neste sentido, o humano opera um milagre: *interrompe a série das paixões e instala-se na ordem das causas finais*.

Podemos agora ver como é que o termo *espontaneidade* aplicado à realidade do espírito designa algo mais do que aquela espontaneidade da qual todas as substâncias participam. Quando estávamos a falar da espontaneidade de um ponto de vista metafísico, pudemos ver, com Leibniz, que mesmo que Deus cessasse a existência de todas as demais substâncias, a série que flui da natureza de uma substância manter-se-ia intacta. Depois, pudemos ver que, mesmo que Deus fizesse desaparecer do meu mundo todas as coisas externas, ainda assim eu poderia pensar em mim e em Deus. Mas não é só isso.

Do ponto de vista do sujeito moral que, no âmbito da sua vida reflexiva, delibera, escolhe e se compromete, nenhuma lei de um país o pode obrigar a ir contra a sua consciência, como, aliás, se pode ver pelos fanáticos. Isto não significa que o medo da prisão não entre na balança: significa apenas que a acção do sujeito está *de acordo com o vigor* da sua vontade. No limite, significa que o sujeito determina a sua vida em função de um sentido – por exemplo, Deus – que envolve a totalidade da existência, e de acordo com o vigor da sua vontade mantém-se firme nesse percurso. Claro que, o sujeito também pode empenhar a sua vida a coisas externas, como o dinheiro, e ser capaz de morrer por elas³⁵. Mas o decisivo é que é perfeitamente possível que um sujeito resista aos constrangimentos, visto que da sua vontade consequente se segue a acção. É certo que pode ser preso, mas isso é uma discussão diferente. Se os constrangimentos externos, finalmente, vencem na balança da vontade isso significa apenas que o vigor da volição em causa não era tão forte quanto ele imaginava.

Mas em que sentido vale a pena o esforço se o que está determinado acontece infalivelmente? Aquilo que deve preocupar o sujeito não é a vontade consequente, mas sim a vontade antecedente de Deus que quer o melhor em cada caso particular. Ou seja, o que o deve preocupar é fazer o melhor que lhe for possível. Para isso, deve usar a razão de modo a discernir, tanto quanto possível, o que é o melhor. Mas, uma vez que algo aconteça o sujeito deve compenetrar-se de que aconteceu o melhor compossível com o melhor dos mundos possíveis, pois aquilo que acontece segue-se sempre da vontade consequente de Deus. Assim, o decisivo é esforçar-me ao máximo pelo que a razão e o entendimento me dizem ser o melhor e, depois, aceitar o que acontecer (Cf. LEIBNIZ, 1890, p. 81).

4.2. A indiferença da vontade

Como se viu, há uma espécie de princípio de propagação do ponto de vista que corresponde ao seu próprio confinamento³⁶. A possibilidade de desvinculação é problemática. Ora, poderia não ser assim. Cada sujeito poderia visar *indiferentemente* os vários possíveis, desinteressadamente. Mas como seria capaz de escolher se nenhuma possibilidade de execução puxasse ou repelisse? Ser humano significa estar em perseguição de possibilidades de preenchimento de si – o que não se compagina com a indiferença. O problema é que o sentimento actual de perfeição pode ser um equívoco.

Ora, hoje em dia a visão científica parece ter uma pretensão necessitarista. Parece haver indicações de que as decisões de um indivíduo são determinadas por um conjunto de factores psicológicos, fisiológicos e electroquímicos que ele não controla e desconhece. Mas, para Leibniz, a necessidade física não era exactamente uma necessidade bruta porque ela dependia da necessidade moral, segundo a qual, Deus escolheu este mundo por ser o melhor possível.

Contudo, assumamos que todas as causas, internas e externas, tomadas em conjunto, determinam o sujeito de modo certo e infalível. Ora, parece que a indiferença lógica é pouco consoladora. Contudo, a verdade é que, no curso dos seus pensamentos conscientes, cada um de nós tem de tomar decisões sempre no contexto de uma certa *incerteza* que deriva de que se tem alternativas (possíveis). O sujeito não sabe o que está para acontecer. Não o sabe, justamente, porque, por mais cálculos que faça não consegue demonstrar que o contrário não é possível – há uma infinidade de condições hipotéticas que *deveriam* cumprir-se para que um acontecimento se desse. Por isso, um contingente é indemonstrável.

De facto, se um sujeito vai ao médico e este lhe diz que tem dois meses de vida, este *conhecimento* tem um carácter diferente das leis que regulam o seu cérebro³⁷. Isto não significa, evidentemente, que aquilo que se passa no cérebro não tenha correspondência na sua consciência. Da mesma forma, Adão pecou livremente apesar de ter sido determinado infalivelmente. Ora, parece que a determinação destrói a liberdade porque a reflexão não anula as causas da determinação do indivíduo. Contudo, ela conduz a uma modificação da compreensão da situação

onde se está. Por exemplo, o sujeito pode alterar a compreensão que tem de um bem depois de usar a reflexão intelectual. Isto significa, desde logo, que há novos elementos a serem postos na consciência. Claro que, do ponto de vista estritamente físico se pode dizer que até a própria reflexão é provocada e determinada de uma forma mecânica. Mas, seja como for, do ponto de vista do sujeito consciente de si, produz-se uma mudança significativa.

Numa linguagem rigorosa, a acção interna do espírito é a única que ele exerce. Neste sentido, toda a substância simples produz todas as suas determinações. A contingência também não é menos comum. Mas não basta dizer que a liberdade é espontaneidade e contingência. É preciso caracterizar a sua peculiaridade: é uma acção do espírito sobre si mesmo, um modo de espontaneidade caracterizado pela reflexão e pelo entendimento, o qual envolve um conhecimento distinto e deliberação. A reflexão não é uma simples presença, mas também um acompanhamento/reconhecimento de si que permite que o espírito se aperceba de si numa totalidade. Este momento – o do espírito – é específico por ser doador de sentido, dando unidade a uma multiplicidade que não pode ser confundida com o fluxo espontâneo, mas anónimo, que caracteriza as substâncias simples em geral. As mudanças por que passa são notificadas em si produzindo uma unidade com sentido próprio e auto-reconhecido – independentemente daquilo que lhe escapa, e é verdade que lhe pode escapar muito. De resto, também a vontade não é *apenas* apetite – mas uma potência de começar ou não começar várias acções, percursos, caminhos próprios, reconhecidos, adiados, perdidos, etc. As mudanças, as viragens repentinas, as interrupções destes cursos têm sentido, não são o mesmo que nada. Por isso, as acções voluntárias constituem um esforço consciente para o que consideramos ser o melhor. Os homens escolhem conscientemente destinos. Pelo menos, têm essa possibilidade, ainda que a maioria deixe as suas faculdades por activar.

Leibniz reconhece nos espíritos um poder que se presume não existir nem nos animais, nem em Deus. A vontade de Deus segue sempre o entendimento. Os animais têm paixão e percepção. Mas os humanos têm algum poder até mesmo sobre a própria vontade³⁸.

4.3. A liberdade como milagre privado

O humano pode suspender o esforço de agir a partir do julgamento de um bem aparente, pois, na vida, a transição para a acção leva sempre o seu tempo para se efetuar³⁹. Ou seja, a vontade não se relaciona com o bem como o entendimento com a verdade, pois esta consiste numa percepção distinta que necessita a afirmação da verdade, mas a vontade não está necessitada a seguir o entendimento prático. Assim, podemos influenciar indirectamente a nossa vontade a dirigir-se para um bem que agora não busca directamente. Por exemplo, um sujeito que tem um vício, sendo incapaz de o vencer no presente, pode determinar-se a hábitos, rotinas, etc., conducentes a desvincular-se do vício. A expressão *milagre privado* é usada por Leibniz neste contexto.

Ora, em primeiro lugar, para que uma tal possibilidade ocorra é preciso que o sujeito notifique uma contradição em si. Por exemplo, entre a *felicidade* e a *alegria*. Ora, como se viu, é perfeitamente possível que o sujeito esteja inclinado para a alegria (prazer imediato) e diga e pense estar em busca da felicidade (prazer duradouro). O facto de o sujeito se pensar por uma determinação (a felicidade) e habitar outra (a alegria) não causa nenhum conflito. Assim, é perfeitamente possível que o sujeito chame *felicidade* à sua *miséria*. Na verdade, quando o sujeito está em contacto com uma ideia tem a tendência para assumir que está, para dizer assim, em contacto com a realidade. De facto, o sujeito não tem como saber quando a ideia é adequada ou não. Por isso, pode julgar que está em contacto com a felicidade quando pensa nela e, afinal, estar a lidar com um pensamento surdo. Ou seja, o fenómeno tem o carácter de um mal-entendido. A instalação em que se encontra (a alegria) é categorizada por aquela em que julga estar (a felicidade). Assim, o sujeito pode viver segundo as determinações do corpo e estar convencido de estar a habitar as determinações da alma (note-se que, como se disse, todas as determinações do corpo e da alma/espírito pertencerem, *de iure*, à alma) (Cf. NE, II, xxi, §42. In: LEIBNIZ, 1882, p. 180). O sujeito tem-se assim numa forma peculiar de desinteresse: tem-se comodamente na vida, continuando a notificar-se, de tal modo que parece estar perfeitamente consciente de si, mas esta tranquilidade decorre de não estar consciente da desproporção que está constituída nele. Quer dizer, para que o sujeito exerça

o seu poder, ainda que limitado e indirecto, sobre a própria vontade, é preciso que se constitua nele um conflito entre dois: o sentido que tem imediatamente em vigor (o corpo), e aquele que está à distância (a alma) e que, justamente por isso, exige um esforço. Ora, visto que a escravidão não se notifica como tal (Cf. *Teodiceia*, §289. In: LEIBNIZ, 1885, p. 288-289 e LEIBNIZ, 1975, §15) o problema é este: como *lembrar-se* de desviar o espírito noutra direcção quando se está imerso na paixão? O sujeito não se determina *ex nihilo*.

Mas, ao tomar consciência do conflito não fica imediatamente livre. Pelo contrário, a alegria surge como tentação, constrangimento, mas não como algo do qual se está livre. É por isso que é preciso agir indirectamente. Por exemplo, um sujeito que se apercebe de que *é infeliz* num vício pode não conseguir, imediatamente, desvincular-se dele. Mas está acordado para o conflito. Por isso, pode fazer *alguma coisa*.

Ou seja, o sujeito *é propriamente* livre quando se vincula pelas determinações da alma, mas pode vincular-se pelas determinações corporais sem disso se aperceber. O sujeito tem a possibilidade estrutural de suspender a sua escravidão, mas, na verdade, não se sabe como pode querer fazê-lo por si mesmo, visto que a sua condição é, justamente, a da confusão. Contudo, não se sabe de antecedência se um sujeito não vai actualizar esta sua possibilidade – como também não se sabe se um juiz grave e sábio não vai correr pelas ruas nu. Assim, de facto, este poder do humano é uma espécie de milagre (o que não significa que não esteja determinado). Seja como for, nenhuma dessas possibilidades – um juiz correr nu pelas ruas, um escravo das paixões tornar-se senhor de si mesmo – implica contradição. Por mais que seja improvável, moralmente extravagante, contraditória com tudo o que pensamos dessas pessoas, etc., e mesmo que Deus saiba tudo e tudo esteja predeterminado pelas leis da natureza, uma acção, uma decisão do sujeito não é, em si mesma, contraditória.

Ora, contribuir indirectamente para determinar a nossa vontade significa que a determinação *ideal* (no sentido em que *exerce pressão sobre o sujeito para alterar a situação em que está*) se vai tornando, pouco a pouco, cada vez mais distinta, o que corresponderá a um aumento sucessivo da sua impressão. Com o tempo, a resolução do conflito entre as volições vai-se apurando numa vitória da determinação ideal e o sujeito vence, desta forma, a paixão – ou então não, pois o processo difere conforme

os temperamentos, etc. Mas o decisivo é: uma vez tomada a *decisão* – no sentido técnico do termo de *resolução da vontade* – então, daí, segue-se a acção. Se o sujeito diz ter decidido deixar o álcool, ou não trair a sua esposa, e depois não age em conformidade, isso significa que apenas *pensa ter tomado a decisão*, mas a decisão *não foi efectivamente tomada*⁴⁰. Ora, se o reconhecimento de si apresentasse incongruências, este reconhecimento influenciaria, também, a sua vontade. Uma pessoa que se apercebe de estar numa ilusão desmascara-a, sai fora dela, pois a condição para reconhecer a ilusão é estar fora dela. Então poderá, justamente, começar o esforço para se ver livre da tentação. Ora, tudo isto significa que quando a consciência do sujeito está pacificada, isso tanto pode querer dizer que ele, de facto, sabe *onde está*, como pode querer dizer que está num mal-entendido quanto ao seu próprio estado.

É fundamental desenvolver com antecedência e, de preferência, desde muito cedo, um hábito de pensar e de submeter às determinações da razão as demais inclinações. A antecedência é fundamental porque, “no momento do combate, já não é tempo de usar artificios” (NE, II, xxi, §40. In: LEIBNIZ, 1882, p.179). É assim que há tanta mais liberdade no humano quanto ele quer e age em conformidade com as leis que a sua razão dá a si mesma, e há tanto mais vigor na sua vontade quanto mais distintas, por esse meio, se tiverem tornado, a suas ideias. O caminho da liberdade consiste no conhecimento de si mesmo e no reconhecimento das verdades transcendentais pelo qual o sujeito se pode vincular ao caminho da felicidade.

Na verdade, mesmo que o nosso conhecimento fosse perfeito isso não significaria que não seríamos livres. Deus é livre. Segundo Leibniz, só a necessidade metafísica impediria a liberdade. Mas isso aplica-se à vontade nua. A liberdade humana é mais do que isto. É seguir as percepções distintas fornecidas pelo entendimento. Ora, a situação de partida do ser humano é a escravidão. Mas esta situação dá-se, na maioria das vezes, sem provocar qualquer pressão. O milagre privado – no sentido relevante – consiste em que o sujeito se constituiu como conflito para si mesmo.

Conclusão

Cada humano tem sempre em funcionamento uma determinada desformalização da determinação fundamental pelo bem de si. A expressão milagre privado aponta para a possibilidade de o sujeito se desvincular dessa visão que está imediatamente em funcionamento em cada um. Esta possibilidade significa a interrupção da influência mecânica das coisas sobre a vontade, de tal modo que a orientação do sujeito é mudada. Esta possibilidade é fundamental e, de certa forma, é a essência da liberdade porque corresponde à possibilidade de desconfinar a própria perspectiva e de substituir a medida que o sujeito tem em funcionamento.

No entanto, o milagre privado é algo de que todos os humanos são capazes, mas não é algo que todos executem, ou que alguém execute sempre. A tese de Leibniz é a de que os humanos são capazes de liberdade, mesmo quando se deixam puxar pelas coisas do mundo, que é o que acontece na maioria das vezes.

A liberdade pressupõe uma escolha esclarecida que, por sua vez, pressupõe a suspensão do agir imediato. Ser livre é agir em vista de causas finais, fora da ordem das causas mecânicas – a causa final é a causa eficiente decisiva da acção. Quanto mais perfeita for uma vontade, menos ela se deixa determinar externamente. Quando se trata do entendimento o importante é deliberar, não de modo imediato, mas com o auxílio da razão, considerando o maior número de alternativas, cada uma individualmente e comparando-as. Assim, a razão opõe à *tendência* para cair na miséria o hábito de pensar antes de agir e, depois de reconhecido o que é melhor com razão, uma firme resolução para seguir esse caminho.

O humano é uma *criatura capaz de milagres*, capaz de agir independentemente do curso das causas eficientes das coisas externas sobre si pondo-se a si mesmo – enquanto si consciente – como princípio das suas acções. Neste sentido, o sujeito humano é capaz de dar conscientemente um sentido à sua existência e fazer dela uma unidade orgânica, ordenada a um fim. Cada um é aquele que está implicado em cada momento de si, da totalidade de si. Porque no momento em que se toma uma decisão isso tem consequências na identidade do sujeito, este tem a possibilidade de se auto-determinar num sentido que não se pode dizer das demais criaturas. Isto acontece porque a sua identidade pessoal está sempre em causa, em cada decisão que definirá percursos de vida, mas de tal modo que, na própria escolha, é o próprio *conteúdo* do sujeito que é escolhido.

As acções são conteúdos fundamentais do sujeito: este não escolhe apenas aquilo que veste. Enquanto ponto de vista consciente, ele decide de si e da sua vida. Em cada escolha autenticamente assumida o sujeito escolhe os seus predicados, ou, o que é o mesmo, é a si mesmo que ele escolhe. Em cada momento o sujeito é decisivamente visado na escolha. Quer isto dizer que imita no seu mundo aquilo que Deus faz no Universo (Cf. *Princípios da Natureza e da Graça e Teodiceia*, §14. In: LEIBNIZ, 1885, p. 605). A própria estrutura mecânica do universo está em harmonia com o mundo moral dos espíritos (Cf. [*Monadologia*], §§82-90. In: LEIBNIZ, 1885, pp. 621-622). Não há, portanto, que temer a necessidade física.

Não se deve pensar nisto como uma posição excessivamente optimista. Segundo Leibniz, um humano é um pequeno deus que, na maioria das vezes, vive como uma besta. O imediato prende-o de tal modo que é ele que deseja essas cadeias. Mesmo que se dê a suspensão desse arrastamento, a vida não espera, corre sempre e é impraticável lançar a atenção sobre todos os aspectos implicados em cada decisão. Finalmente, por mais esforço que faça para se corrigir, pode simplesmente trocar uma ilusão por outra, pois o próprio reconhecimento da confusão é um reconhecimento confuso.

¹ A edição da Academia propõe que o texto tenha sido escrito entre fins de 1685 e meados de 1686. Fichant propõe 1689.

² LEIBNIZ, 1999, pp. 1514-24 (também se consultou o texto em LEIBNIZ, 1988, pp. 16-25). Uma versão francesa está disponível em LEIBNIZ, 1998, pp. 339-49.

³ *Ensaio de Teodiceia* (*Teodiceia*), §367. In: LEIBNIZ, 1885, p. 333: “no papel [...] saímos facilmente do labirinto”. (As traduções são nossas, salvo indicação contrária).

⁴ Cf. *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano* (NE). In: LEIBNIZ, 1882, p. 150: “é impossível [...] desprender-se do próprio bem”.

⁵ *Da Liberdade de Necessidade na Escolha*, in: LEIBNIZ, 1999, p. 1455: “pois, o que é o querer se não um decidir o que fazer”.

⁶ Cf. *Teodiceia*, Discours, §65. In: LEIBNIZ, 1885, p. 87: “as aparências do nosso entendimento são frequentemente tão enganadoras quanto as dos sentidos”.

⁷ Cf. *Teodiceia*, §26. In: LEIBNIZ, 1885, p. 118: “e a Razão, que é uma imagem da divindade, fornece às almas más grandes meios de causar muito mal”.

⁸ Ver *Table de Définitions*. In: LEIBNIZ, 1988, p. 508. (Itálico no original). É este o sentido em LEIBNIZ, 1999, p. 1519, onde se diz que *só Deus sabe* se não produzirá um milagre.

⁹ Na verdade, Leibniz aceita que existam milagres realizados por anjos (ver *Teodiceia*. In: LEIBNIZ, 1885, §249, p. 265). No entanto, estes milagres são de uma *espécie inferior*.

¹⁰ Cf. *NE*, Prefácio. In: LEIBNIZ, 1882, p. 59: “na ordem da natureza (os milagres postos à parte) não é arbitrariamente que Deus dá indiferentemente tais ou tais qualidades às substâncias, nem lhes dará senão aquelas que lhes serão naturais, *i.e.* , que poderão ser derivadas da sua natureza como modificações explicáveis. [...] aquilo que é natural deve poder tornar-se concebível distintamente se fôssemos admitidos nos segredos das coisas. Esta distinção, entre aquilo que é natural e explicável e aquilo que é inexplicável e milagroso, resolve todas as dificuldades”.

¹¹ LEIBNIZ, 1999, p. 1518: “de modo que uma exceção será atribuída ao milagre”.

¹² Veja-se CARDOSO, 2005, pp. 284–285: “Deus age ordenadamente e, por regra, confere a qualidade de espírito ao animal humano, mas tal operação não deixa de ser milagrosa em virtude da sua ocorrência habitual”.

¹³ Note-se que “um contingente não é a causa de outro, mesmo que pareça que é” (LEIBNIZ, 1999, p. 1517).

¹⁴ As citações foram retiradas de LEIBNIZ, 1999, p. 1519. O texto deste nosso parágrafo segue de perto o texto de Leibniz.

¹⁵ Sobre os modos da necessidade ver MENDONÇA, 2005.

¹⁶ Evidentemente, isto não significa que as pedras têm vontade.

¹⁷ Cf., por exemplo, LEIBNIZ, 1999, p. 1456; *NEnsaos*. In: LEIBNIZ, 1882, p. 168; *Teodiceia*, §296. In: LEIBNIZ, 1885, p. 300. Ver também *Da Liberdade de Necessidade na Escolha*, in: LEIBNIZ, 1999, p. 1454: “Mens nostra habet indifferentiam, respectu rationum” (“A nossa mente é indiferente em relação às razões”).

¹⁸ O termo καρδιογνώστης significa “que conhece os corações” e aparece nos *Actos*, 1: 24 e 15: 8.

¹⁹ Ver *Observações à carta de Arnaud*. In: LEIBNIZ, 1879, p. 42. Quando atribuímos a uma pessoa um conjunto limitado de determinações, deixando escapar alguma, na verdade não se tem o indivíduo real, mas apenas um *indivíduo genérico*, infinitamente repetível.

²⁰ Ver, por exemplo, *Carta a Rémond*. In: LEIBNIZ, 1978, p. 622.

²¹ *Teodiceia*, in: LEIBNIZ, 1885, §289, p. 289: “um escravo, escravo como ele é, não deixa de ter liberdade de escolher em conformidade com o estado em que ele se encontra”.

²² Evidentemente, a vida perceptiva faz-se, também, de *tensão* para novas percepções (apetição). Ou seja, na própria percepção há uma tendência para perceber.

²³ Ver, por exemplo, *NE*, Prefácio. In: LEIBNIZ, 1882, p. 48–50. O autor refere-se, explicitamente, a “parties insensibles de nos perceptions sensibles” – “partes insensíveis das nossas percepções sensíveis”).

²⁴ Ver, por exemplo, *NE*, in: LEIBNIZ, II, xxi. In: LEIBNIZ, 1882, pp. 219-221.

²⁵ Ver comentário de Nuno Ferro em LEIBNIZ, 2008, p. 140.

²⁶ Não há contradição entre estas duas constatações – que, aliás, Leibniz faz constantemente: 1) a mente produz as suas próprias percepções, pois não há nenhuma forma de explicar como alguma ingerência se poderia dar; 2) a razão da variedade percebida é exterior à mente. As duas constatações são, quanto à causa, independentes. Cf., por exemplo, *NE*, II, xxi, §42. In: LEIBNIZ, 1882, p. 180.

²⁷ *NE*, III, vi, §14. In: LEIBNIZ, 1882, p. 288: “[há] homens que permanecem semelhantes às bestas toda a sua vida”.

²⁸ Cf. *Teodiceia*, §228. In: LEIBNIZ, 1885, pp. 253-254: “A escravidão vem de fora, leva àquilo que desagrada e, sobretudo, àquilo que desagrada com razão”.

²⁹ Cf. LEIBNIZ, 1890, p. 109: “quanto mais agimos segundo a razão, mais seguimos as perfeições da nossa natureza; quanto mais agimos segundo as paixões, mais servimos o poder das coisas externas”. (Sem título).

³⁰ *Da Liberdade de Necessidade na Escolha*, in: LEIBNIZ, 1999, p. 1452: “A raiz da liberdade humana está na imagem de Deus”.

³¹ *Da Liberdade de Necessidade na Escolha*, in: LEIBNIZ, 1999, p. 1452: “Mas como nas bestas não há reflexão, ou seja, acção sobre si mesmas, assim também não há livre decreto em relação às suas acções”.

³² *Da Reminiscência e da Reflexão da Mente Sobre Si Mesmo*, ed. bilingue, in: LEIBNIZ, 2008, p. 18: “Ao ponto que quase comecei a duvidar se alguma vez haveria de pensar noutra coisa, e já receasse que esta intenção do espírito me pudesse fazer mal”. (Trad. Nuno Ferro – o texto pode também encontrar-se na edição da Academia, VI, III, p. 515).

³³ Cf. *NE*, I, ii. In: LEIBNIZ, 1882, p. 82. O prazer é um sentimento de perfeição. Os prazeres podem ser mais ou menos duradouros, sendo que a felicidade se caracteriza pela duração.

³⁴ Ou seja, abandonar o domínio das paixões não significa deixar de comer, de beber, etc., mas sim que isso não domina nem orienta o sujeito.

³⁵ Na verdade, Deus também é um objecto externo, mas é um objecto externo que não depende de determinações imanentes ao sujeito. Deus é um objecto *imediatamente externo*, o que significa que, ao contrário de todos os demais objectos externos, pode agir na substância.

³⁶ Cf. *NE*, II, xxi, §22. In: LEIBNIZ, 1882: “Prendemo-nos às pessoas, às leituras e às considerações favoráveis, a um certo partido, não damos nenhuma atenção ao que vem do partido contrário e, por tais expedientes e mil outros que empregamos a maioria das vezes sem intenção formada e sem pensar nisso, chegamos a enganar-nos ou, pelo menos, a mudar-nos, a converter-nos ou a perverter-nos segundo aquilo que encontrámos”.

³⁷ Uma teoria necessitarista pode ser usada para motivar exércitos – mas, podemos ver isto sob dois pontos de vista: o do soldado que, depois de conhecer a teoria, a apropria; o do encadeamento necessitado ao nível físico que determinaria o soldado mesmo que este não acreditasse na teoria. Cf. [*Monadologia*], §81. In: LEIBNIZ, 1885, p. 621: “Este sistema faz que os corpos

ajam como se (embora impossível) não houvesse almas de todo, e as almas ajam como se não houvesse corpos de todo, e que ambos ajam como se um influenciasse o outro”. O “como se” é decisivo. Sem este o sistema da harmonia pré-estabelecida seria um sistema puramente mecânico.

³⁸ Cf., pr. ex., *Teodiceia*, §301. In: LEIBNIZ, 1885, p. 296 e NE, §24. In: LEIBNIZ, 1882, p. 168: “podemos, contudo, fazer de modo prévio com que julgemos ou queiramos com o tempo aquilo que desejaríamos poder querer ou julgar hoje”.

³⁹ *Teodiceia*, §311. In: LEIBNIZ, 1885, pp. 300-301: “como é preciso tempo para levar esse esforço ao seu máximo ele pode ser suspenso”.

⁴⁰ Não se deve confundir esta vontade fracassada, *veleidade*, com uma vontade.

Referências bibliográficas

CARDOSO, A. 2005. *O Trabalho da mediação no pensamento leibniziano*. Lisboa: Fórum das Ideias.

DUNS SCOTUS, Ioannis. *Ordinatio*, [Online]. Vaticano. Disponível em http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio [30-12-2013].

HEGEL, G. 1977. *Phenomenology of Spirit*. Tr. Miller. Oxford: Oxford University Press.

LEIBNIZ, G. 2008. *Da Reminiscência e da Reflexão da Mente Sobre Si Mesmo*. Porto: Fundação Eng. António Almeida.

LEIBNIZ, G. 1879. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.I. Gerhardt. Vol. II. Berlin: Weidmann.

LEIBNIZ, G. 1978. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.I. Gerhardt. Vol. III. Berlin: Weidmann. (Reprint, Hildesheim: Georg Olms)

LEIBNIZ, G. 1880. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.I. Gerhardt. Vol. IV. Berlin: Weidmann.

LEIBNIZ, G. 1882. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.I. Gerhardt. Vol. V. Berlin: Weidmann.

LEIBNIZ, G. 1885. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.I. Gerhardt. Vol.VI. Berlin: Weidmann.

LEIBNIZ, G. 1890. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.I. Gerhardt. Vol.VII. Berlin: Weidmann.

LEIBNIZ, G. 1999. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, S.VI – *Philosophische Schriften*, Vol. IV. Ed. by Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Akademie Verlag.

LEIBNIZ, G. 1988. *Opuscles et fragments inédits: extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*. Ed. L. Couturat. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

LEIBNIZ, G. 1998. *Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Ed. J.-B. Rauzy. Paris: PUF.

MENDONÇA, M. 2005. Sentidos da Necessidade em Leibniz. *doisPontos*, vol. 2, n. 1, p.53-82, outubro, 2005 Curitiba.

MOREIRA, V. 2001. *Contingência e Análise Infinita: Estudo Sobre o Lugar do Princípio de Continuidade na Filosofia de Leibniz*. Porto Alegre. 498. Tese em Filosofia. Universidade do Rio Grande do Sul.

NETO, I. 2008. *Estudo Acerca da Distinção Entre Verdades Necessárias e Verdades Contingentes em Leibniz*. Curitiba. 128. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade Federal do Paraná.

SOUZA, A. 2006. *Razão e Liberdade em Leibniz*. São Paulo. 104. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade de São Paulo.